

## G. DELEUZE, J. F. LYOTARD A POSTMODERNÍ VEŘEJNÝ PROSTOR

TOMÁŠ HAUER, Katedra filozofie TU, Ostrava

HAUER, T.: G. Deleuze, J. F. Lyotard and Postmodern Public Sphere  
FILOZOFIA 56, 2001, No 2, p. 90

The paper focuses on three problems. First, Deleuze's vocabulary is there of help in describing contemporary Swedish feminism as one of the characters, which Nietzsche called ascetic priests. The revolt against cultural hegemony of modern society is exemplified on Lyotard's essay *Au Juste*. Finally, attention is paid to postmodern public sphere.

I. Když prohlásíte, že knihovna je *bleděmodré fň na druhou* a já těmto vašim větám rozumím, tj. neodcházím od stolu s poklepáváním na čelo a chápavým pousmáním, znamená to, že mluvíme ve stejném *režimu řeči*. Taktéž i vy jste ochotni přijmout a tolerovat pouze omezený počet mých výpovědí o tom, co dělá knihovnu knihovnou. Přesáhnou-li však mé výpovědi určitou hranici, zareagujete stylem: To je zajímavé co mi tu o knihovnách vyprávíte, líbí se mi důvody, proč si například napsat vlastní knihovnu, ale uniká mi smysl této dobrodružné výpravy. Nebo: Tak jsem o knihovnách sice nikdy nepřemýšlel, ale pokuste si mi bližší vysvětlit, co tím chcete dosáhnout.

Prohlásím-li např. na nějaké filosofické konferenci, že knihovny jsou mocenské nástroje, jimiž šamani kmene *bledých tváří* drží v poslušnosti své vlastní ovečky, kmeny zpoza kopce či heretiky zpoza oceánu, označíte můj postoj např. za příliš jednostranný, přehnaně zjednodušený či levicově pesimistický a rozproudí se možná jiskřivá debata o Derridově *Bílé mytologii*, *Jménu růže* U. Eca, *Smutných tropech* Levi Strausse, Bělohradského *Mezisvětích* či Bloomově *Západním kánonu*. Na přetřes přijde pochopitelně *Bible*, Guttenbergův vynález knihtisku, Internet atd. Semeleme toho prostě spoustu.

Jakmile se ale začneme přít o to, *co je či není* knihovna, pak skutečným problémem není knihovna, ale naše rozdílné *režimy řeči*. Režimem řeči nazýváme pravidla, která nám říkají, co je správně položená otázka a co je správná odpověď na takovouto otázku, co je problémem a v čem spočívá jeho řešení. Režim řeči umožňuje rozhodnout, která z nabízených odpovědí na otázku je lepší, protože je např. koherentnější a lépe odolává eventuelním námitkám, je úspornější či má větší komunikační kapacitu. Ustavit nový režim řeči, znamená vytvořit takováto nová pravidla, nový typ výpovědí a způsob, jak svět vyprávět.

Mluvit konkrétním režimem řeči tak znamená osvojit si specifickou verzi světa, která nás nutí vidět a strukturovat skutečnost pro ni typickým způsobem. V pozadí každého z masově rozšířených režimů řeči, které obíhají ve veřejném prostoru, vždy stojí nějaká strhující velká *metafora* s vlastní poetikou (otevřená společnost, dobrotivý Bůh tvůrce, neviditelná ruka trhu, evoluce a sobecké geny, globalizace a blahobyť, emancipace od nedostatku atd.), která neustále naráží na jiné velké metafory (velké

pravdy) a vyvrací je či problematizuje. Hegel napsal, že tragédie lidských dějin, ale také jejich důstojnost, není v boji pravdy proti lži, jak tvrdí dogmatici všeho druhu, ale v boji jedné pravdy proti druhé.

Tradiční pojetí veřejného prostoru je charakteristické právě oním předpokladem, že existuje možnost definitivně zdůvodnit své názory tím, že je založíme na nějaké *nepochybné evidenci, specializovaném vědění či univerzálním systému pravidel*, které musí každý rozumný člověk uznat jako takové. Takovéto pojetí veřejného prostoru tedy hledá "absolutně zdůvodněné hledisko", ve kterém již náš režim řeči či verze světa není ničím podmíněna, takže vidíme pravdu či to, jak jsou věci ve skutečnosti. Stále častěji se však ve veřejném prostoru dostáváme do sporů, jejichž řešení nespočívá ani v růstu kompetence diskutujících, ani v růstu specializovaného vědění.

Řeknete-li spolu s P. Feyerabendem, že svět je stejně obydlen elementárními částicemi jako řeckými bohy - budete nařčeni s iracionalismu [1]. Prohlásíte-li obdobně jako J. F. Lyotard, že drobný příběh nahradí teorii - budete obviněni z estétství ([2], 76-84). Řeknete-li stejně jako R. Rorty, že literatura přispívá stejným dílem k dodávání kandidátů na volná místa v našich režimech řeči jako věda či náboženství - budete nařčeni z relativismu ([3], 66). V této eseji se proto pokusím ukázat, že nejlepší způsob, jak omezit použitelnost výrazů užívaných k popisu originálních metafor postmoderních filosofů - jako např. *politicky nebezpečný, morálně neodpovědný, slepě pragmatický, módní záležitost, šílenství rozumu, ztráta vnitřního rozměru, bezbřehý relativismus atd.* - je začat je chápat jako vnitřní charakteristiku jednoho režimu řeči, který se stal pro naši situaci zastaralým.

Nařčení z morální či politické neodpovědnosti, jakož i odmítání myšlenky, že v postmoderním veřejném prostoru nejde o *pravdu*, ale o to, co nás osvobozuje od míst, struktur, autorit a technologií, skrze které *pravdy* vítězí a vyrábějí se, obsahuje celou řadu skrytých předpokladů. Pokusím se o analýzu dvou, které považuji za velké překážky v úsilí o vybudování otevřeného veřejného prostoru.

Prvním východiskem odmítání metaforických slovníků postmoderních filosofů je rozšířená *neschopnost* myslet *diference* (rozdíly mezi odlišnými verzemi světa, režimy řeči, hodnotami, přesvědčeními atd.) obíhající ve veřejném prostoru jinak než jako *protitklady*. Na příkladu francouzského filosofa G. Deleuzeho se pokusím naznačit jeden z možných (nikoli neproblematických) způsobů, jak myslet non-kontradiktorickou diferencí, jak zabydlet veřejný prostor *distribucí diferencí*, které nemají svůj původ v *negaci*. Postmoderní pojetí *diference* pak znamená, že nechápeme to, co je rozdílné, jako varianty téhož, ale kalkulujeme se zásadním *disensem*, s nesjednotitelností, se sporem.

Druhým předpokladem, z něhož vychází nařčení režimů řeči produkovaných postmoderními filosofy z relativismu či neodpovědnosti, je lpění na tvrzení, že smyslem fungování veřejného prostoru století je racionálně kritická diskuse o rozmanitých tématech (všechny problémy lze vyřešit růstem specializovaného vědění, zvýšením kompetence diskutujících), která má sloužit k efektivnějšímu fungování společenského systému. Na příkladu J. F. Lyotarda se pokusím naznačit, jak *proměna* oné moderní kategorie *veřejný prostor* problematizuje výše uvedenou myšlenku.

Konečně ve třetí části eseje se pokusím ukázat, v čem spočívá kvalita veřejného prostoru a co znamená jeho postmodernizace.

II. Zatímco pro J. P. Sartra byl v roce 1961 marxismus cestou i pravdou, nepřekročitelným horizontem naší doby, a pro L. Althussera rigorózní vědou, pro jiné francouzské intelektuály bylo toto období léty, ve kterých se snažili nalézt alternativu jak vůči Marxově a Hegelově dialektice, tak vůči fenomenologické tradici, která kulminovala v díle Merlau-Pontyho. Filozofové jako Foucault, Derrida či Deleuze se pokoušeli otevřít cestu pro myšlení ne-dialektické, non-kontradiktorické *diference*, která by nebyla jednoduchým protikladem identity, která by nebyla traktována dialekticky, totiž jako *rozdílu*, který je v sobě protikladný. Deleuzeho cílem je vytvořit koncept *diference* (rozdílu), který umožní opustit oddanost starým kategoriím *Negace* (touha jako nedostatek, mez, kastrace, zákon, konsensus, potřeba, emancipace atd.), kterých se západní myšlení přidržuje jako čehosi posvátného. Inspirativnost Deleuzeho studie spočívá ve způsobu, jak zabydlet veřejný prostor *distribucí rozdílů*, které nemají svůj původ k negaci.

Deleuzeho studie z roku 1962 *Nietzsche et la philosophie (Nietzsche a filosofie)* 1. představuje v jistém smyslu zlom ve francouzském filosofickém myšlení o Nietzsche. V období předcházejícím této Deleuzeho studii byl Nietzsche pouze zřídka přijímán jako seriózní myslitel. V rozmezí let 1960-1970 se tato situace radikálně proměňuje, k čemuž bezesporu napomohla právě Deleuzeho studie, která představuje Nietzscheho jako systematicky koherentního filosofa. Deleuzeho čtení Nietzscheho otevřelo celou řadu otázek, které se posléze stávají dominantními tématy jak nietzschovských bádání, tak francouzského post-strukturalistického myšlení obecně.

Studie o Nietzschech hraje ve vývoji Deleuzeho myšlení velmi důležitou roli, jelikož v ní načrtává množství témat a problémů, jimž se věnuje i v následujícím období. Klíčovým prvkem Deleuzeho studie je kritika dialektického myšlení a pokus o vytvoření alternativní teorie *diference*. Deleuze se snaží představit Nietzscheho nikoli jako rapso-dického a aforistického myslitele, nýbrž jako intelektuálně konzistentního filosofa, který velmi dobře porozuměl hlavním problémům dějin filosofie a jehož odpověď Platonovi, Hegelovi a Kantovi načrtává základní problémy moderního myšlení. V Deleuzeho pojetí jsou Nietzscheho hlavními cíli převrátit platonismus a rozvíjet filosofii "povstávání, vznikání", založenou na fyzice síly, nahradit hegelovské pojetí "negace negace" filosofii afirmace a konečně dokončit kantovský projekt kritické filosofie tím, že ji obrátí proti těm oblastem (pravda, dobro), do jejichž kritiky se Kant neodvažuje.

Deleuze vnímá Nietzscheho jako integrální součást dějin filosofie a pokouší se vymezit jeho vztah ke Kantovi, u něhož se téma plurality objevuje v podobě existence více typů racionality. "Nietzsche není pouze Kantovým dědicem, ale současně taktéž jeho rivalem a odpůrcem" ([4], 59). Nietzscheho myšlení tak dovádí projekt kritické filosofie k cíli spíše než Kant, argumentuje Deleuze, protože ukazuje, že věda jako touha po pravdě má svůj původ v morálce (pravda je pouze jednou z mnoha konkurujících si hodnot), v asketickém ideálu a morálka samotná vychází z resentimentu vůči životu.

Z filosofie se tak stává *genealogie* ([4], 2) to znamená hledání odlišného původu vzniku hodnot (jednou vznešeného jindy nízkého), jejímž cílem je prokázat vznešenost či nízkost dané linie a jejich větví. Hodnoty tedy pocházejí z odlišných způsobů a modů existence těch, jež soudí a hodnotí. Vznešený způsob existence je charakteristický tím,

že je *aktivní a afirmativní*, zatímco nízký způsob existence je *reaktivní a negativní*. První jsou *páni* druzí *rabové*.

"Pánové měli otroky a těch byla většina. Kdyby jich bylo málo, museli by velmi tvrdě dřít na pány. Pánové hledali cestu, jak by se vzájemně učinili otroky, aby bylo totiž více lidí, kteří by vykonávali vyčerpávající otrockou práci. Avšak k sobě byli humánní a nebojovali proti sobě. To za ně obstarávali otroci, kteří se vzájemně zabíjeli v takové míře, že bylo nutné zvýšit počet otroků, což způsobilo, že boj byl ještě divočejší. Tu počali otroci zabíjet své pány, neboť nechtěli bojovat proti otrokům. Pánové, kteří vždy měli zájem na zmenšení svého vlastního počtu a učinit jej pokud možno nejnižším, sledovali tento vývoj se zájmem, dokud i oni nebyli zabiti a všichni otroci se nestali pány. Pak následuje v dějinách období přechodu a pak začínají znovu." ([5], 153)

G. Deleuze, komentující Nietzscheho *Genealogii morálky*, podává postoj pána a raba takto: Pán říká, jsem dobrý, tedy ty jsi zlý. Naproti tomu rab tvrdí, jsi zlý, což znamená, že já jsem dobrý. Hodnocení pána vychází z jeho slasti. Pánem je ten, kdo se těší z bytí toho, kým je, kdo stvrzuje své štěstí a dobro, aniž by se musel srovnávat s jinými či brát v úvahu jejich mínění. Suverenitu zde vytváří absence jakékoli *protikladu*. Hodnocení raba je obráceným hodnocením pána. Rab vychází především z druhého, a nikoli ze sebe sama. Nemá sílu potvrdit se ze sebe sama, musí tedy začít tím, že *neguje* druhého. Rab je přesměřován na to, aby vytvořil své vlastní hodnoty, proto pouze obrací ty, které suverénně postuloval pán.

Způsob uvažování raba je následující. Hodnoty pána jsou špatné, tudíž opačné hodnoty (např. pokora, filantropie atd.) jsou dobré. Rab tedy potřebuje druhého, aby mohl povstat jako sebe-vědomá individualita. Sylogismus raba spočívá v tom, že potřebuje dvojí negaci ke svému sebe-potvrzení. Rab je tedy skrytý hegelianec, jehož myšlení, obdobně jako u Hegela, produkuje pouze protiklady a negace, přičemž jedinou afirmací, kterou zná, je negace negace. Dialektika je tedy ideologií resentimentu ([4], 149), argumentuje Deleuze, jelikož vychází z toho, že *negace negace* je rovna *afirmaci*.

Deleuzeho hledání nového, ne-dialektického pojetí difference tedy vyústuje v následující konstatování. Difference, kterou hledáme, je diferencí mezi *diferencí* a *protikladem*. Pán se spokojuje s tím, že je odlišný (diferentní), nevidí protiklad tam, kde je difference. Rab naproti tomu interpretuje všechny difference jako protiklady. Pán je spokojen se svou odlišností a necítí se být ohrožen názory či existencí jiných. Rab od počátku soupeří s jinými, je na nich závislý svou prvotní negací.

Z hlediska pána, z hlediska *afirmace*, negace není protikladem afirmace. "Ne" zde nestojí v opozici k "ano", nýbrž označuje diferencí. Z toho, že *A* není *B*, neplyne závěr, že *A* je *non-B*, nýbrž pouze to, že *A* je něco jiného než *B*. Pokud tedy z hlediska afirmace (z hlediska pána) je vztah mezi *afirmací* a *negací* difference a nikoli protiklad, plyne z toho, že pán nikdy nevnímá negaci jako cosi negativního, protikladného. Jestliže tedy pán popírá raba, jeho negace není *protikladem* k afirmaci druhého, nýbrž je výsledkem jeho vlastní afirmace, jež je jiná od afirmace druhého. V tomto případě jde o *stvrzující negaci*, která není ničím jiným než afirmací rozdílu mezi dvěma *diferencemi*. Pán tedy nevidí v negaci raba *protiklad* ke své afirmaci. Naopak z hlediska raba, z hlediska *negace*, je afirmace protikladem negace. Rab nechápe to, co z *aktivní negace* činí jinou afirmaci. Vnímá ji pouze jako cosi, čemu musí ze všech sil vzdorovat, má-li

být. Rab tedy vychází z toho, že jeho vlastní popírání pána je důsledkem *negace* jeho samého ze strany pána, a nikoli uplatněním principu tvorby jeho (rabských) afirmací.

Opusťme nyní tuto Deleuzeho inspirativní, nicméně pro mnohé značně odtažitou analýzu a pokusme se na jednoduchém příkladu ukázat postmoderní postoj k *diferenci*. Postmoderní v tomto případě znamená, že nechápeme to, co je rozdílné (diferentní), jako varianty téhož, ale kalkulujeme se *zásadním* disensem, s nesjednotitelností, se sporem. Postmoderní pojetí difference archaizuje představu, že cílem komunikace ve veřejném prostoru je konsensus, asimilace, jednota, rovnoprávnost, shoda atd., nějaká sjednocující interpretace chaoticky obíhajících sdělení. Konsensus není ani žádoucí, ani realistickou perspektivou pro společnost, ve které lidé sice vzájemně spolupracují, ale nesouhlasí spolu. Považovat konsensus za strategický cíl komunikace znamená vycházet z nebezpečného předpokladu, že difference (rozdíly) jsou plodem nedorozumění či chyb a že přirozeným stavem společnosti není mnohoznačnost a rozpornost, ale jednoznačnost a shoda.

*Příklad první.* Švédsko, které má ve dvacetičlenné vládě jedenáct žen a řadí se tak mezi průkopníky rovnoprávnosti obou pohlaví, se nyní zasazuje za svolání celosvětové konference v zájmu posílení úlohy mužů ve světě. Snaha o rovnoprávnost obou pohlaví se nedostatečně soustřeďuje na mužskou roli, prohlásila švédská ministryně sociálních věcí Margareta Winbergová, do jejíhož resortu patří toto téma. Mnozí středoevropané, kteří se dovídají o životě mužů ve Švédsku ze sdělovacích prostředků, si patrně podržují idylickou představu života v této skandinávské zemi. Užívají si saunu, popíjejí vodku a věnují se krásným ženám, které sdílejí s muži zcela volný přístup k sexu.

Asi bychom se nestačili divit, jak oslabená je role muže v této zemi. Mladé Švédky požadují, aby jejich muži používali záchod výhradně vsedě. Částečně z hygienických důvodů, ale především proto, že muž, který při močení stojí, dává najevo převahu svého mužství, čímž jen zvyšuje míru degradace žen. Na močení vstoje nahlížejí pokrokovější Švédky jako na projev největšího sprostáctví, dokonce jako na něco, co může vyvolávat dojem násilí. Jessika z Uppsaly požaduje, aby si partneři se kterými žije, při použití záchodu sedali. Projevují tím prý úctu k ženám. "Bud mne chtějí a budou dělat, co jim řeknu", prohlašuje Jessika, "nebo mohou jít". Ve Švédsku dnes převládá mezi mladými levicově smýšlejícími lidmi názor, že stát při použití záchodu je odporný chlapský zvyk.

Skupina feministek na Stockholmské Univerzitě vede kampaň za vyřazení záchodových mušlí z provozu, jelikož jejich účel je ryze sexistický, když je může používat jen mužské pohlaví. Pětadvacetiletá studentka psychologie Yola říká, že se u mladých mužů nesešla v této věci s žádným odporem. Nejedna švédská škola již vyrobila na stěně pevně umístěný žlábek z porcelánu, aby se Švédové mužského pohlaví mohli kulturně asimilovat do nového kulturního řádu. Z pohledu muže, který si jako já odmítá sednout, si však tento na pohled exotický příklad přece jen zasluhuje pozornost. Je typickou ukázkou distribuce hodnot, které mají svůj původ v negaci.

Emancipované Švédky nám na tomto příkladu názorně ilustrují to, že jejich *popírání* mužské afirmace (močení vstoje) je pro ně důsledkem *negace* jich samotných ze strany mužů, a nikoli uplatněním jejich odlišných afirmací. *Negace negace* je pro ně rovna afirmaci. Vnímají tuto mužskou afirmaci jako cosi, čemu musí moderní žena čelit, má-li být sebevědomou a emancipovanou ženou v převážně "mužském světě". Nejde o podezíravost žen vůči mužům jako spíše o jejich touhu po absolutní rovnosti. Aby jí

dosáhly, přesvědčily Švédky muže o jejich provinilosti. Švédové mužského pohlaví nyní pocítují, že něco není v pořádku, aby pouze oni měli výhodu použití záchodu vstojе. Je-li však tento mužský postoj, tato diference, projevem sexismu, co si potom počít se samotným sexem heterosexuálů, který taktéž předpokládá výlučně ženskou a mužskou roli? Co si počít s touto *diferencí*? Přestaneme milovat milování?

**III.** Po práci *Libidinální ekonomie* (1974) publikuje J. F. Lyotard serii experimentálních, literárně-filosofických textů *Récits tremblant*, *Le mur du pacifique*, které připravují půdu pro postmoderní obrat uskutečňující se v rozmezí let 1977-1979. Práce *Pohanské základy* z roku 1977 je Lyotardovým filosofickým dialogem se sebou samým. Pohanství zde znamená radikální rozchod se zaměřením moderního myšlení na pravdu a jistotu. Otázka spravedlnosti je pak středobodem zájmu dialogu s Jean-Loupe Thébaudem *Au Juste* [6], probíhající v letech 1977/1978 a publikovaném v roce 1979. Spravedlnost předpokládá jak hru dle pravidel, tak autonomii těchto pravidel v různých jazykových hrách. Převážná část rozhovoru je analýzou toho, co konstituje preskriptivní diskurs a jak probíhá ospravedlnění preskriptivních vět.

Pro lepší pochopení toho, co Lyotard míní *pohanstvím*, připomeňme jeho základní východiska. Lyotard vychází důsledně z předpokladu, že jazykové struktury radikálně determinují život člověka jako společenského subjektu. Jazyk je Lyotardem interpretován v duchu Saussura a Derridy, jako systém vzájemných diferencí, přičemž význam znaků je konstituován nikoli pozitivně, odkazem k obsahu, nýbrž diferencemi, rozdíly. Lidský svět je pro Lyotarda již vždy jazykově zprostředkovaným světem. Subjekt socializovaný do jazyka je sám strukturován rozdílnou logikou užívání jazyka (preskripce, denotace, vyprávění, deskripce), přičemž jednotlivá užití jazyka jsou navzájem nepřevoditelná.

V Lyotardově pojetí je tedy lidské "já" strukturováno analogicky k jazyku. Obdobně jako jazyk i "já" je *nekompletní, decentralizované, fragmentární, proměnlivé*. Já je tedy územím jazyka a podobně jako jakýkoli významový objekt, který je částí lingvistického systému, je vymezeno výše uvedenými čtyřmi charakteristikami ([6], 39). Právě tato spjatost jazyka a já umožňuje Lyotardovi dále obhajovat to, co charakterizuje jako *pohanský ideál*.

Každá z jazykových her je uvnitř vymezena instancemi, kterými jsou *adresant*, ten, který mluví, *adresát*, ten, komu je promluva adresována, *referens*, to, o čem se mluví, a konečně *smysl* toho, co se říká. Vztahy mezi těmito instancemi, *pragmatika jazykové hry*, je rozdílná právě v závislosti na tom, zda věta, o níž jde, je větou konstatující, argumentující, vyprávějící, příkazující atd. Zásadní však je ten fakt, že způsob, jakým na větu předcházející navazuje věta následující, není v principu předurčen. Přesto, že z žádné věty nelze vyvodit způsob, jakým na ni má být navázáno, existuje jistá regulace možných způsobů navazování, daná zacílením jazykové hry. Každá z jazykových her se tedy vyznačuje tím, že podřizuje věty do ní patřící jisté finalitě - otázce, argumentu, zvolání, důkazu, příkladu, příkazu atd. Uvnitř jednotlivých jazykových her je navazování vět podřízeno pravidlům, které určují, o co jde a co je účelem. Při přecházení z jednoho žánru či jazykové hry do jiné, však taková pravidla ani účely neexistují.

Pro Lyotarda tedy fakt, že "já" konstituované pluralitou jazykových her není *jednotou*, znamená, že je nutně heterogenní, konstituované nikoli nezbytně koherentními

zájmy ([6], 36). Jedinec může být současně milujícím otcem a velitelem koncentračního tábora. Jinými slovy "já" je radikálně pluralitní.

Tato východiska vedou Lyotarda k závěru, že konsensus ve společnosti je dosahován aplikováním unifikujících struktur, a ovlivňují taktéž jeho pojetí spravedlnosti. Společenský systém může na jedné straně fungovat jen tím, že redukuje složitost, a na druhé straně podněcuje přizpůsobení individuálních aspirací vlastním účelům. Individuální aspirace lze nebrat v úvahu, ale tím systém riskuje vážné poruchy. Administrativní procedury vedou k tomu, že jednotlivci budou chtít to, co systém potřebuje. Kontrola a ovládnutí kontextu, upřednostňování jistých narací a jazykových her, je pro systém nezbytností. Spravedlivá bude situace v případě, že všichni potenciální vypravěči budou moci uplatnit svou schopnost vyprávět ze své vlastní perspektivy, přičemž žádné narativní pole nebude privilegováno vůči jiným. Tento požadavek spravedlnosti je požadavkem rozmanitosti ospravedlnění. Principem pohanství je různorodost a rozmanitost zdůvodnění.

Lyotardův zájem o problematiku preskriptivních vět je nicméně zacílen politicky. Cílem je dosáhnout stavu, ve kterém bude jakákoli nespravedlnost artikulována. Vzhledem k tomu, že na předcházející větu lze navázat rozmanitými *druhy vět*, je každé konkrétní větné spojení jistým druhem vítězství jednoho větného režimu nad jiným. Lyotardův politický ideál je veden snahou dát zaznít hlasu i těch částí našeho *já* nebo těm hlasům *druhých*, které jsou marginalizovány či odmítány jako nevyjádřitelné v důsledku společností vyžadovaného požadavku jednoty a stability. Nespravedlnost zde je ekvivalentem mlčení těchto odmítaných jazykových her a narací. Následující citace poukazuje na to, že Lyotard si je velice dobře vědom obtíží, které pohanský ideál uplatňovaný v politice přináší.

"Jestliže vycházíme z rozmanitosti jazykových her, jestliže vycházíme z předpokladu, že společenské vztahy nejsou vytvářeny jediným typem vět, vůle či diskursu, ale že jsou utvářeny množstvím typů těchto her, ...potom jsou sociální partneři polapeni pragmatikami, jež jsou rozdílné jedna vůči druhé. Každá z těchto jazykových her operuje s distribucí rolí, která je pro ni typická. ...Existuje zde tedy, nemohu říci vlnění, jelikož to předpokládá jednotu, z níž vlny vzcházejí, ale spíše pestrá skládačka jazykových pragmatik, jež vibruje veškerým časem.

Tím mám na mysli, že sociální partneři, lidé, kteří jsou pragmatikou polapeni, zaujímají v ní jistou pozici, která je nesouměřitelná s každou jinou pozicí. Nesouměřitelnost se netýká pouze pozice promlouvajícího a příjemce uvnitř jedné jazykové hry, ale taktéž jedné a téže pozice v různých jazykových hrách. Není totéž být příjemcem (adresantem) vyprávění nebo adresantem denotativního diskursu, v němž jde o pravdivost, či být adresantem příkazu. Obraz, který při takovémto zkoumání vyvstává je obrazem absence jakékoli jednoty, absence totality.

Idea, kterou, jak myslím, dnes potřebujeme uplatnit v případě politického rozhodování, nemůže být v žádném případě ideou totality, jednoty. Může jí být pouze idea rozmanitosti či různorodosti. Otázky, které se v této souvislosti nabízejí, jsou pak tyto. Jak může uplatnění této idey proměnit politiku? Je politika usměrňovaná touto ideou rozmanitosti vůbec možná? Je možno rozhodovat spravedlivě při současném zachování rozmanitosti? Může tedy existovat pluralita spravedlností? Nebo je idea spravedlnosti ideou plurality? Nejde o stejnou otázku. Jsem pevně přesvědčen o tom, že otázka, před kterou

nyní stojíme, je otázkou plurality, ideou spravedlnosti, která je v téže samé chvíli i ideou plurality jazykových her." ([6], 93-95)

Pohanský ideál v Lyotardově pojetí má být východiskem pro alternativu vůči současné politice, perspektivou, která je vedena ideálem spravedlnosti jako rozmanitostí ospravedlnění. Jiný způsob, jak vyjádřit to, co Lyotard míní pohanským ideálem v politice, je říci, že neexistují preskripce, které by byly v neutrálním postavení vůči heterogenním jazykovým hrám. Neexistují tedy žádná univerzální pravidla, jejichž aplikace zajišťuje spravedlnost, žádná na kontextu nezávislá kritéria ospravedlnění. Existuje pouze rozmanitost ospravedlnění relevantních v konkrétním pragmatickém kontextu. Ve chvíli, kdy je pragmatický kontext opuštěn, legitimita ospravedlnění končí. Lyotard nahrazuje tradiční představu univerzálních pravidel pohanskou instrukcí. Neexistuje zákon či pravidlo, které lze uplatňovat univerzálně, protože takovéto pravidlo nutně ignoruje rozdílné pragmatiky a tím terorizuje jinakost.

Každá z jazykových her tedy konstituuje svrchovanou oblast, v níž jsou ospravedlnění legitimní pouze v závislosti na konkrétním pragmatickém kontextu. Každá jazyková hra má tedy vlastní pravidla, jimiž a uvnitř nichž může být souzena. "Na počátku stojí rozmanitost spravedlností, přičemž každá z nich je definována ve vztahu k pravidlům specifickým pro jednotlivé hry. Tato pravidla předpisují, co má být denotativní větou, co preskriptivní, co zkoumající." ([6], 100) Použití pravidla relevantní v jedné jazykové hře pro souzení v jiné znamená vykonání násilí na principu svrchovanosti, uplatnění totalitního impulsu směrem ke stabilitě a jednotě, impulsu, který stojí v protikladu ke svobodě. Vědecká hra pravdy a etická hra morálního závazku, konstituují dvě odlišné jazykové hry, přičemž "fakt" relevantní pro vědu nemůže legitimovat etický závazek. Z toho, co je, nevede žádná jednoznačná instrukce k tomu, co se má.

"Spravedlnost nespočívá tedy pouze v respektování pravidel. Jde taktéž o uvědomění si limitů těchto pravidel a o možnost vytváření pravidel nových, potažmo o vytváření nových jazykových her." ([6], 100-102) Spravedlivá je pak společnost, která garantuje svobodu vytvářet nová pravidla a větné režimy, podporuje vznik nových podob "já", společnost která považuje za teroristické vyhánění těchto nových promluv z veřejného prostoru. Lyotardovo nové chápání pojmu spravedlnost jej činí velice přitažlivým pro marginalizované společenské vrstvy a skupiny, které často nemohou svou *jinakost* (profesní, sexuální, ekonomickou, etnickou atd.) artikulovat ve veřejném prostoru, kde získaly dominantní postavení velké institucionalizované jazykové hry, např. makroekonomické teorie, politického liberalismu či pozitivního práva.

**IV.** V čem tedy spočívá kvalita veřejného prostoru a jak ji měřit? Zdůrazněme především, že první nebezpečnou iluzí je tu představa, že podmínkou tvorby kvalitního veřejného mínění je *neutralita a objektivita*. Objektivita je jedním z úděsných dědictví modernosti. Navozuje atmosféru vědeckosti; pod touto rouškou však vyjadřuje ochotu člověka podřít své jednání a myšlení nějaké nutnosti, z jejíž vůle pak bude moci člověk existovat mimo dobro a zlo. Objektivita je příkaz, který nám říká: odmysli se od sebe, svých skrupulí, předsudků, idejí a připuť, aby se skrze tvé činy prosadila dějinná nutnost. Objektivita není než ničení hledisek druhých lidí ve jménu hlediska nikoho. Neutralita a objektivita nejsou demokratickými hodnotami, protože nutně vedou



k delegování moci specializovaným oligarchiím, které se pod jejich hlavičkou snaží prosadit monopol pro svůj hlas v chaotickém veřejném prostoru.

Problém spočívá v tom, že kvalita veřejného prostoru roste vždy z odvahy položit si otázku, na kterou si nikdo nemůže nalistovat odpověď v nějaké příručce, katalogu či odborné publikaci, ale musí odpovědět sám za sebe. Myslet zde znamená prodat se až k tomu, co není dáno předem. Především ale vylučováním osobních, zaujatých, rozporných, přehnaných pohledů z veřejného prostoru se kvalita veřejného mínění prudce snižuje, protože bez nich si nejsme sto uvědomit své vlastní předsudky, ony zasuté aspekty naší společnosti i nás samotných. Veřejné mínění se bez sugestivního a zaujatého křiku rychle banalizuje.

Objektivní poznání a neutrální postoj nejsou než slogany, pod nimiž nám politická a kulturní oligarchie vnucuje své *vlastní předsudky*. Největší vliv na veřejné mínění mají silné osobnosti, jejichž osobitým, rozporným a zaujatým verzím světa dávají lidé přednost před neosobním žargónem expertů či profesionálních "veřejných činitelů". V tomto smyslu vzrůstá kvalita veřejného mínění úměrně tomu, jak do něj vstupují ti, kteří jsou ochotni žít dle svých skrupulí, kteří brání svá malá "životní smetiště" a kteří se odmítají nechat vmanipulovat do role uvnitř systému sloužícího nějaké nutnosti.

Druhým problémem při posuzování kvality veřejného prostoru je předpoklad, že jeho smyslem je přispívat k efektivnějšímu fungování společenského systému. Vývoj moderní společnosti bývá sociology (Durkheim, Parsons) popisován jako pohyb od společenských struktur založených na osobním styku, na přímé komunikaci, směrem k strukturám formálním, tj. k organizacím ovládaným speciálně vyškolenými funkcionáři. Důležitým momentem modernosti je idea "státního zájmu". Ta znamená, že lidské činy začínají být posuzovány z hlediska jejich funkčnosti pro expanzi státu, pro jeho prospěch, efektivní fungování a moc.

Představa, že smyslem veřejného prostoru je přispívat k efektivnějšímu fungování společenského systému, sebou nese cosi nebezpečného. Jde o nebezpečí, které představuje člověk, který posuzuje sebe i jiné jen z hlediska efektivnosti a zájmu struktur, v nichž je zakotven. Vychvalovaná efektivita se může velmi snadno změnit v naprostou invazi dominujícího režimu řeči do veřejného prostoru. Ve veřejném prostoru nejde o větší efektivnost či pravdu, ale o to, co nás osvobozuje od autorit, míst, struktur a technologií, skrze které se efektivnost či pravda ukazují a vyrábějí.

*Příklad druhý.* Americký zoolog Robin Baker popisuje ve své úspěšné knize *Válka spermii* schopnost spermii útočit na spermie z předcházející kopulace. Baker došel k závěru, že lidské spermie podobně jako samčí pohlavní buňky u dlouhé řady dalších živočichů, dokáží nejen soutěžit mezi sebou o to, která oplodní vajíčko. Spermie jednoho samce také destruktivně působí na své "předchůdce". Počínaje vážkou a konče šimpanzem si jednotlivé druhy vyvinuly různé metody, jak zajistit, aby spermie posledního samce potlačily v orgánech samice spermie jiných samců, s nimiž kopulovala krátce předtím.

Baker vyslovil domněnku, že muži produkují i zvláštní spermie "kamikadze", které explodují v těsné blízkosti spermii jiného jedince, a tím je ničí. Tato vlastnost, ostatně jako všechno v přírodě, musela ovšem mít svou příčinu. Dovedeno do konce to dle Bakera znamená, že muži jsou svou biologickou podstatou navyklí střídat sexuální partnery. Michaela Siva-Jothy z Sheffieldské univerzity s Bakerem nesouhlasí a tvrdí, že

v ženském organismu fungují mechanismy kontrolující kvalitu přijímaných spermií. Množství zmetků je totiž vysoké, uvádí Michaela Siva-Jothy, a ženské orgány je pečlivě testují.

Ve veřejném prostoru postmoderní společnosti řešíme problémy dvojího druhu. *Za první* problémy, které lze vyřešit dalším růstem specializovaného vědění. Spor o to, zda muži produkují spermie "kamikadze" či nikoli, lze řešit zvýšením kompetence diskutujících. R. Baker a M. Siva-Jothy pak mohou rozhodnout svůj spor např. pečlivějším pozorováním, úplnější dokumentací problému, pozornějším zobecněním faktů, rozšířením komparačního vzorku, uplatněním miniaturní kamery, použitím převratné vědecké metody atd. Obdobně je to s otázkami, zda roste organizovaná trestná činnost, zda se snižuje či zvyšuje inflace, zda existují T-neutrino, zda roste či klesá příliv zahraničních investic, zda roste drogová závislost mladistvých atd.

*Za druhé* se ve veřejném prostoru setkáváme s problémy, které nelze vyřešit dalším růstem specializovaného vědění. Obyvatelé Islandu, malého ostrova v severní části Atlantiku, se účastní proti své vůli unikátního a kontroverzního experimentu. Vláda Islandu prodala genetické informace a rodokmeny všech Islandanů komerční firmě Decode Genetics, která se s jejich pomocí pokusí odhalit genetický základ dědičných chorob a připravit nové postupy pro jejich léčbu. Vládě v Reykjavíku firma nabídla, že jí během nejbližších pěti let zaplatí 200 milionů dolarů za souhrnné informace o DNA, nositeli dědičnosti.

Transakce mezi vládou a Decode Genetics vzbuzuje množství otázek. Kromě etických otázek o komerčním využití genetického dědictví národa vyvstávají otázky nad soukromím a souhlasem jednotlivců, jejich právy vůči státu atd. Na výše uvedené otázky, podobně jako na otázky, zda se máme smířit s přepisováním DNA u rostlin a živočichů, zda považovat školství za soukromý či veřejný statek, zda globalizace přináší ekonomický růst a blahobyt či ekologickou devastaci, co je to pokrok či zda zpřísnit stávající potratový zákon, se nedá odpovědět dalším růstem specializovaného vědění, úplnějším výčtem faktů či pozornějším pozorováním a zobecněním.

Na takovéto otázky nelze odpovědět než tak, že rozkryjeme jak skryté morální, historické a politické předpoklady *příběhu*, ve kterém tyto otázky vznikají, tak jejich vůdčí *metaforu* a poetiku, kolem níž se daný příběh utvářel. Lyotard v práci *Discours, figure* ([7], 42-49) ukazuje, že ke každému vnímání nejenže patří nevnímané, nýbrž že právě toto vylučování, tato selekce je naprosto zásadní pro naši schopnost vnímat. Něco například vidíme nikoli proto, že nejsme slepí, ale proto, že pro většinu jiného *jsme* slepí. Cosi zviditelnit znamená současně učinit něco jiného - pozadí, vně, okolí, před, dříve - v jistém smyslu neviditelným, vytlačit jinou strukturu do ofsajdu, do stavu latence, často do stavu úplného zapomenutí.

Každý problém, teorie či událost, která si vynucuje naši pozornost, cosi nám nabízí či otevírá pole nových možností, je *viditelnou figurou* díky moci vylučování. Je viditelným díky tomu, že ponechává ve "tmě" vše, co mu klade odpor. Posléze ale pozadí - "tma" nad viditelným zvítězí, promění je v něco zcela jiného, než čím se zdalo původně být, tím, že mu vnutí soužití se zbytkem světa a naší předcházející zkušeností. Lyotardova koncepce ukazuje, že *rozumět* nějakému *problému*, *pojmu* či *životnímu stylu* atd. předpokládá *vnímat* jak viditelné, tak pozadí-tmu, vidět, jak viditelná moc figury probouzí k životu neviditelnou moc pozadí.

Nazvěme spolu s Lyotardem onen druhý typ otázek, vyskytujících se ve veřejném prostoru, *otázkami pozadí*. Máme tím na mysli, že např. otázka o využití klonování člověka či zasahování do jeho DNA pro zdravotnické účely bude mít dozajista jiné *pozadí* pro ty, kteří žijí svůj život v příběhu stvoření, než pro ty z nás, kteří vyznávají evoluci. V pozadí těchto dvou příběhů jsou dvě velké strhující metafory s vlastní poetikou, *dobrotivý Bůh tvůrce versus sobecký gen*, které se vzájemně problematizují a vyvracejí. Veřejný prostor má své napětí, protože v něm při řešení rozličných témat na sebe neustále narážejí ony velké metafory, přičemž jejich spor činí nás samotné lepšími a naše rozhodování kvalitnějším a legitimnějším. Otázky, jejímž pozadím jsou ony velké metafory, nelze vyřešit propracovanější odbornou argumentací, kumulací malých pravd ani neosobním žargonem expertů - v tom spočívá celý problém.

Postmoderní veřejný prostor zvýrazňuje druhý typ otázek, dramatizuje spor oněch velkých metafor. Ty nám díky konfliktům, které vyvolávají, zpřístupňují otázky pozadí, jejichž podmanivou moc si v kolotoči každodenního života neuvědomujeme. Jedním z důsledků modernosti je to, že společnost se rozpadla do specializovaných sektorů, ve kterých lidé reagují pouze na své vlastní popisy světa. Postmoderní veřejný prostor aktualizuje umění *konverzace* jako schopnosti vytvářet a budovat kontexty pro nové informace, obrazy a popisy světa. Spory mezi oněmi velkými metaforami nelze nikdy definitivně vyřešit, nicméně důvěra v pozitivní důsledky jejich zviditelňování ve veřejném prostoru je dnes jedním z posledních legitimních zdrojů duchovní autority filosofů. Nicméně ani postmoderní filosofové nemají žádné ideje, které by nás *nadobro* vyvedly z našeho chaotického a problematického světa na bezpečnou půdu.

## LITERATURA

- [1] FEYERABEND, P.: *Realism and Historicity of Knowledge*. In: *The Journal of Philosophy* č. 8/1989.
- [2] LYOTARD, J. F.: *O Postmodernismu*. Praha 1993.
- [3] RORTY, R.: *Contingency Irony and Solidarity*. Cambridge University Press 1989.
- [4] DELEUZE, G.: *Nietzsche and Philosophy*. Překl. Hugh Tomlinson, Minneapolis, University of Minnesota Press 1983.
- [5] SORENSEN, V.: *Neškodné příběhy*. Praha 1993.
- [6] LYOTARD, J. F. - THÉBAUD, J. L.: *Just Gaming*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1985.
- [7] LYOTARD, J. F.: *Driftworks*. New York, Semiotext (e), 1984.

---

Mgr. Tomáš Hauer, Dr.  
Katedra společenských věd VOEB-TU  
ul. 17. listopadu  
708 33 Ostrava  
Česká republika